

Article

« Pratiques signifiantes et relations de pouvoir au sanctuaire de Sainte-Anne-de-Beaupré de 1658 à 1878 (note de recherche) »

Denis Gagnon

Anthropologie et Sociétés, vol. 23, n° 1, 1999, p. 163-175.

Pour citer cet article, utiliser l'information suivante :

URI: <http://id.erudit.org/iderudit/015582ar>

DOI: 10.7202/015582ar

Note : les règles d'écriture des références bibliographiques peuvent varier selon les différents domaines du savoir.

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter à l'URI <https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche. Érudit offre des services d'édition numérique de documents scientifiques depuis 1998.

Pour communiquer avec les responsables d'Érudit : info@erudit.org

PRATIQUES SIGNIFIANTES ET RELATIONS DE POUVOIR AU SANCTUAIRE DE SAINTE-ANNE-DE-BEAUPRÉ DE 1658 À 1878

Note de recherche

Denis Gagnon



On observe depuis quelques années en anthropologie un regain d'intérêt pour l'étude des pèlerinages chrétiens (Bax 1990 ; Eade et Sallnow 1991 ; McKevitt 1991 ; Morinis 1992 ; Turner et Turner 1978). Il est étonnant de constater qu'en regard de l'importance de ce phénomène au Québec, où trois centres majeurs attirent quelque trois millions de personnes chaque année, dont Sainte-Anne-de-Beaupré, Notre-Dame-du-Cap et l'Oratoire Saint-Joseph, l'anthropologie québécoise ne s'est pas encore penchée, à l'exception de Doran (1979), sur la question de l'émergence, de la transmission, de la persistance et de la popularité croissante de cette pratique religieuse.

Cette absence est surprenante, car l'implantation et le rayonnement d'un sanctuaire demandent la mise en place de pratiques signifiantes (pèlerinages, offrandes, rituels, processions), d'objets de culte (reliques, images, statues), d'individus charismatiques (saints, guérisseurs, visionnaires) et, en tant que processus de production historique (Sider et Smith 1997), la commémoration d'événements (miracles, guérisons, apparitions) et l'établissement de silences (crises, conflits, luttes et stratégies). Tous ces éléments sont le produit d'acteurs sociaux impliqués dans des relations de pouvoir et représentent un champ de recherche que l'anthropologie culturelle a l'habitude de privilégier.

Située à 40 km à l'est de la ville de Québec, sur la rive nord du Saint-Laurent, Sainte-Anne-de-Beaupré est un centre de pèlerinage célèbre depuis la seconde moitié du XVII^e siècle qui connaît aujourd'hui un essor important. Plus de 1 500 000 personnes le visitent chaque année, dont 30 000 ont participé le 26 juillet 1998 aux cérémonies de la fête de la sainte qui clôt la neuvaine. Cela en fait le sanctuaire le plus ancien et le plus fréquenté au nord du Mexique. En raison du silence de l'historiographie sur les relations de pouvoir qui entourent sa fondation, j'ai voulu rendre compte de l'implantation et de la production du pèlerinage en tant que pratique marginale, puis de sa reproduction jusqu'à son institutionnalisation en tant que pratique de dévotion officielle en 1878.

Au plan théorique, cette recherche s'inscrit dans le cadre de l'anthropologie historique néomodern (Comaroff et Comaroff 1992), approche qui m'a incité à me préoccuper des acteurs sociaux afin d'expliquer les processus et les pratiques par lesquels a été façonné ce phénomène social. Ma recherche relève aussi de la nouvelle perspective en anthropologie du pèlerinage, proposée par Eade et

Sallnow (1991), qui aborde ce phénomène en tant qu'arène pour l'expression de discours rivaux. L'approche que j'utilise est celle de l'ethnographie de l'imagination historique telle que la définissent les Comaroff (1992). Celle-ci propose une analyse des traces textuelles d'une époque, en quête des manifestations de l'idéologie et de l'hégémonie dans les pratiques signifiantes, et interroge le contexte historique tant du point de vue des acteurs que du système et des relations de pouvoir.

Les documents d'archives utilisés proviennent du premier volume des *Documents relatifs aux anciennes églises de Sainte-Anne de Beaupré* (DRAE). Ce manuscrit, conservé au monastère des Rédemptoristes, contient les copies authentiques de lettres, d'actes de délibération et de procès-verbaux qui datent de 1659 à 1878. Les *Mandements, lettres pastorales et circulaires des évêques de Québec* (Têtu et Gagnon 1887), les *Rapports de l'Archiviste de la Province de Québec* (RAPQ) et les *Annales de la bonne sainte Anne* viennent compléter le corpus.

Cette recherche a permis de dégager le rôle central des paroissiens et des membres du clergé dans l'implantation, la production et la reproduction du pèlerinage. Elle met aussi en relief l'importance de l'ancienne église pour les paroissiens et les pèlerins, toute intervention du clergé à ce sujet étant ressentie comme une menace à l'intégrité du sanctuaire.

L'implantation de la dévotion et les pratiques signifiantes

Au Moyen Âge, sainte Anne est un symbole culturel polysémique typiquement européen qui fonctionne comme médiateur entre les contradictions culturelles, et son culte connaît son apogée au XV^e siècle (Ashley et Sheingorn 1990). Importée en Nouvelle-France, cette dévotion a été considérée par l'historiographie comme allant de soi et n'exigeant pas d'explication, lorsqu'elle ne souscrivait pas tout simplement à la légende selon laquelle des matelots bretons rescapés d'un naufrage auraient érigé la première chapelle. Pourtant, son implantation n'est pas le fruit du hasard ni la suite logique d'une longue tradition, mais le résultat d'actions stratégiques accomplies par des acteurs sociaux.

Trois individus se partagent la « paternité » du sanctuaire de Beaupré : Étienne Lessard, qui a fait don du terrain pour construire l'église en 1658 ; le curé Thomas Morel, qui rédige un premier recueil de six miracles publié dans les *Relations* des jésuites en 1687 (Thwaites 1959) et un second qui en relate 31 (Morel 1687) ; et Mgr de Laval qui a appuyé et encouragé la dévotion naissante. La lecture des archives a permis de découvrir le rôle essentiel joué par la famille Lessard dans la production du pèlerinage. Non seulement elle offre le terrain pour bâtir l'église et pour établir un village, mais les premiers miracles ont lieu dans l'une des maisons où elle loge les pèlerins.

En approuvant le recueil de miracles de Morel et en appuyant la dévotion à sainte Anne, Mgr de Laval confirme la fonction miraculeuse du sanctuaire et légalise le pouvoir de la sainte en attribuant les miracles à la médiation de la statue qu'il offre vers 1661. La dernière étape de la fondation du sanctuaire correspond aux nombreux pèlerinages entrepris par la noblesse en 1666. La diffusion des miracles, qui se fait d'abord de bouche à oreille, doit être interprétée à la lumière

du climat de merveilleux qui règne durant les années 1660 — Pioffet (1997) nous rappelle la présence de signes dans le ciel, de tremblements de terre, de guérisons, de conversions et de victoires miraculeuses. Cette époque, qui est aussi celle de la fondation du sanctuaire, se caractérise par une activité religieuse intense qu'il faut analyser en fonction notamment des guerres iroquoises. D'abord, la première pierre de l'église est posée en présence du gouverneur lors de l'inspection de la construction des fortins de Château-Richer en 1658 ; les premiers miracles ont lieu durant les terribles années de guerre de 1660 à 1662 ; et enfin, les nobles visitent le sanctuaire en 1666 après une cuisante défaite militaire qu'on cherche à occulter, puis après une victoire de pure forme. Les événements fondateurs du sanctuaire se déroulent donc en temps de crise et celle-ci est provoquée par la présence d'un ennemi redoutable.

Cette période d'effervescence et d'improvisation est suivie de gestes significatifs dont le premier consiste à doter le sanctuaire d'une relique. On assiste ensuite à l'instauration de rituels et à la mise en place d'éléments culturels routiniers : messe perpétuelle pour Étienne Lessard, rituel de la guérison des malades, messe de vœu, grand'messe votive des pèlerins et quête de l'Enfant-Jésus. Tous ces rituels sont abondamment décrits et certains sont devenus célèbres, comme la quête de l'Enfant-Jésus, tandis que d'autres n'ont pas subsisté, comme la coutume du *Libera*. Si les premiers miracles sont spontanés et imprégnés de « merveilleux », de songes, rêves, visions et odeurs suaves, on observe qu'ils perdent rapidement cette spontanéité et en viennent à découler de pratiques de dévotion particulières : neuvaine, don, pèlerinage, vœux, promesse. Ces actes justifient le culte, permettent d'en exclure les éléments de superstition et situent les miracles accomplis à Sainte-Anne à l'intérieur d'un espace sacré.

À l'opposé de ma proposition — la dévotion résulte d'actions individuelles stratégiques —, l'historiographie a longtemps associé (jusqu'en 1967) la fondation du sanctuaire à la légende des matelots, soulignant ainsi l'étroite relation entre la sainte et la mer, que les marins, marchands et militaires reconnaissent par des offrandes diverses et des ex-voto. Cette interprétation laissait cependant dans l'ombre l'utilisation du culte — qui vient s'ajouter aux mesures de conversion les plus courantes que sont l'abjuration publique ou privée — pour la conversion des huguenots dans la seconde moitié du XVII^e siècle. Deux des premiers miraculés du sanctuaire sont d'ailleurs des huguenots et leur guérison a servi à confirmer dans la foi certaines des nombreuses familles de la religion réformée installées sur la Côte-de-Beaupré. De plus, deux de ces familles, les Godin-Ramage et les Lavoie, qui semblent avoir été bien intégrées à la vie sociale et religieuse si on se fie au registre de la paroisse, ont échangé leurs descendants en les mariant pendant plusieurs générations. Bédard (1978) et Berthet (1992) sont parmi les rares historiens à avoir analysé cette période de conversion, mais ils n'ont pas fait le lien avec le culte de sainte Anne. La présence protestante se fait discrète pendant 200 ans dans les archives consultées et ce n'est que vers 1870 que la sainte intervient à nouveau pour les convertir.

La fonction la plus importante de la sainte demeure sans contredire les guérisons miraculeuses, mais l'apparition des indulgences, en tant que mesures de

renforcement positif qui s'attache à toutes les pratiques de dévotion entourant ce culte¹, entraîne un glissement du discours miraculeux, concerné par la dimension matérielle des faveurs, vers un discours sacrificiel, qui encourage la dimension spirituelle de celles-ci. Les processions deviennent peu à peu la seule pratique à conserver une fonction miraculeuse (processions contre les maladies, les épidémies, les invasions d'insectes et les phénomènes climatiques excessifs). Ce déplacement s'opère dans un contexte d'institutionnalisation des rites entrepris par Mgr Saint-Vallier au XVIII^e siècle.

On peut penser que l'importance accordée aux miracles à Sainte-Anne-de-Beaupré repose sur la supposition d'une intervention surnaturelle qui serait à l'origine des superstitions, croyances et pratiques magiques (Hurtibise 1984 ; Lessard 1989). D'ailleurs, un mandement de 1808 s'élève contre les pratiques superstitieuses concernant la guérison des maladies corporelles par les prières et l'imposition des mains, car, nous dit l'évêque, si on admet une seule fois que les premiers venus peuvent opérer des miracles, la superstition remplacerait la religion. Notons cependant que la proximité de la sainte n'empêche pas le « malin » de se manifester. Un seul exemple de sorcellerie provient de Sainte-Anne : en 1812 le bétail des Simard est victime d'une maladie mystérieuse attribuée au mauvais sort et l'évêque permet au curé d'opérer un exorcisme. À la lumière du conflit qui oppose les Simard et les Lessard, sur lequel je reviens plus bas, il s'agit probablement d'une accusation de sorcellerie dont seule la résolution nous est parvenue.

C'est au milieu du XIX^e siècle que, l'amélioration des communications et des moyens de transports aidant, le clergé cherche à institutionnaliser le culte. Cette institutionnalisation fait passer le culte de sainte Anne dans l'ordre de l'hégémonie, passage qui est marqué par un changement profond dans la pratique du pèlerinage. Le discours officiel sur le sanctuaire, tout en maintenant le cap sur le sacrifice, se réfère aux miracles pour encourager la dévotion à sainte Anne. À partir de 1850, les miracles se multiplient et leur diffusion par les *Annales de la bonne sainte Anne*, créées dans ce but en 1873, devient le moyen par excellence d'encourager les dons pour la construction et l'entretien de la première basilique. En 1876, sainte Anne est nommée « Patronne de la Province Ecclésiastique de Québec » et un mandement en justifie le culte, statue sur sa validité et sur les rituels. L'archidiocèse prétend contrôler les pratiques de pèlerinage en tentant d'endiguer l'improvisation et la créativité des paroissiens, des curés et des pèlerins.

Les relations de pouvoir et l'institutionnalisation du culte

Les églises

La lecture des archives révèle que l'entretien du sanctuaire a été un enjeu important dans les relations de pouvoir. Les requêtes et les exigences concernant la restauration, la démolition ou la reconstruction de l'ancienne église ont été

1. Ces pratiques sont les confréries, prières publiques, confessions et communions dans l'église de Sainte-Anne, indulgences attachées à l'octave de la fête et à la procession de la statue et de la relique.

ressenties comme autant de menaces par les paroissiens divisés, tout comme les ordres religieux, au sujet des rivalités concernant l'emplacement de l'église. Des conflits au dénouement parfois dramatique s'ensuivent.

La première église de 1658 est déplacée puis reconstruite en 1661 sur un autre terrain donné par Lessard. Une troisième église, en pierre cette fois, est érigée au même endroit en 1676 grâce au soutien financier de Mgr de Laval. Elle est ensuite restaurée de 1686 à 1688 et la correspondance entourant ces travaux révèle un conflit entre Mgr Laval, alors retraité, et Mgr de Saint-Vallier qui refuse de rembourser au Séminaire de Québec les fonds avancés pour la restauration de l'église de Sainte-Anne². Un second conflit éclate en 1704 entre Mgr de Saint-Vallier qui veut faire rebâtir l'église dans un lieu plus commode, et le « Seigneur du Fief » qui désire la garder au même endroit (étrangement, c'est la seule fois qu'un Lessard, descendant d'Étienne, est appelé « Seigneur de Fief »). L'affaire se rend devant le roi puis se règle d'elle-même, car les habitants n'ont pas les moyens de construire une nouvelle église. Nous voyons que le terrain de l'église est également source de litiges. En 1708, l'emplacement prévu pour le nouveau presbytère ne plaît pas aux Lessard qui menacent de reprendre une partie du terrain donné par leur père. Comme nous l'avons vu plus haut dans la production du pèlerinage, la famille Lessard joue un rôle important dans les relations de pouvoir.

Après la Conquête de 1759, le curé Parent, premier curé natif de la paroisse, demande à chaque paroissien de fournir les matériaux au prorata de la terre qu'il occupe pour construire un presbytère. La réaction est étonnante : venu pour calmer les esprits, Briand, alors grand vicaire, est traité grossièrement tandis que le curé est injustement accusé de vol. Un second conflit oppose le curé au capitaine de la milice nommé par le gouverneur anglais Murray³. Dans ce conflit, nous voyons que les Lessard profitent de la présence des Anglais pour chercher une deuxième fois à reprendre le terrain donné par Étienne Lessard en 1660 en vue de l'établissement d'un village. On cherche à régler cette affaire hors cour et les habitants sont traités d'avares et de fourbes par le curé et l'évêque.

En 1766 le curé Parent décide de faire venir des experts pour dresser les devis de restauration de l'église ; mais il agit ainsi contre l'avis des paroissiens, qui refusent, de peur qu'elle ne soit démolie. Ceux-ci demandent et obtiennent le départ du curé, ce qui entraîne de graves conséquences : on procède à l'inventaire de l'église et l'évêque en ordonne la fermeture pour un an. Durant cette période, la paroisse est desservie par les curés des paroisses voisines, aucune messe n'est célébrée sauf à Pâques et le jour de la fête de sainte Anne et les morts sont enterrés dans les paroisses voisines, sauf au printemps, à cause de l'état des chemins à cette saison. La correspondance concernant cette affaire est considérable et seule la consultation des DRAE permet de connaître les raisons de ce conflit impliquant

-
2. Pour les conflits qui surviennent à l'intérieur de l'Église en Nouvelle-France et qui opposent les congrégations religieuses : jésuites, sulpiciens, prêtres du Séminaire (Mgr de Laval) et récollets (Mgr de Saint-Vallier), voir Trudel (1997 : 701-706), Campeau (1974 : 73) et RAPQ (1940).
 3. Murray, premier gouverneur anglais après la Conquête, est responsable de la nomination des capitaines de milice dans la nouvelle colonie britannique.

le curé : « Il paraît qu'un homme⁴ qu'il refusa de recevoir pour parrain, parce qu'il n'avait point fait ses pâques, eut une altercation assez vive avec lui dans l'église et lui suscita une partie de ses troubles » (DRAE : 78).

Un autre conflit majeur, encore une fois entre le curé et les paroissiens⁵, a marqué Sainte-Anne-de-Beaupré au XVIII^e siècle. Basile Simard est excommunié le 13 février 1782 par Mgr Briand pour avoir osé porter la main sur son curé. Dans un mandement où il évoque le départ du curé Parent, la fermeture de l'église en 1766 et 1767 et les grossièretés dont il fut l'objet lorsqu'il était grand vicaire, Briand souligne la gravité du geste qui atteint, selon ses dires, tout l'ordre sacerdotal, Jésus-Christ, le pape et l'Église. Simard cherche à se défendre, mais le 24 février 1782, trois marguilliers de Sainte-Anne déclarent sous serment que sa requête « ne mérite aucune créance quant aux faits dont elle charge le dit fr. Derome qui n'a point frappé ni le coupable ni son père, ni traité le dit vieillard de tête sans cervelle, ni attaqué le dit Basile Simard chez son frère, comme il le suppose dans sa requête » (DRAE : 98). Les marguilliers assurent que cette requête est une imposture et une calomnie « déclarant seulement que le dit curé, fatigué des grossièretés d'Étienne Simard, père, l'avait découvert, sans lui rien faire de plus » (*ibid.* : 100).

Quoi qu'il en soit, Simard est relevé de l'excommunication le 25 février 1782 pour « ne plus laisser ce malheureux sous l'entreprise tyrannique du démon ». Nous avons les détails de l'absolution de Simard dans une rare description de ce rituel. Simard se présente à la porte de l'église, à genoux, un cierge éteint à la main. Le curé lui parle en peu de mots sur le malheur de son état et lui fait réciter le *Miserere* et le rituel d'absolution. Le cierge est allumé et le pénitent est conduit à la balustrade en chantant le *Te Deum*, puis reconduit au bas de l'église où il entend la messe à genoux, le cierge toujours à la main⁶. Comme pénitence, Simard doit réciter tous les jours, à genoux, le chapelet de la Vierge, jusqu'au dimanche des Rameaux et pour le cierge, il payera un écu à la fabrique. La légèreté de la pénitence, nous dit Briand, est due à la douleur et à la repentance de Simard ainsi qu'au deuil dans lequel était plongée toute la paroisse⁷.

En 1785, le curé Derome, s'appuyant sur les conflits qui opposent les paroissiens, insiste pour faire démolir l'église et la rebâtir à un autre endroit. Il parle de la « maligne opiniâtreté » des habitants, surtout celle des trois ou quatre « obstinés de la Rivière-aux-Chiens ». Dix paroissiens de la Grande Rivière (le clan du maire Simard qui veut faire bâtir la nouvelle église sur un terrain plus solide, le sien) veulent rallier les mutins (les Lessard) et ceux de la Rivière-aux-Chiens (les Racine),

4. Le nom de cet homme nous est inconnu.

5. Les *Annales* soulignent que les curés qui ont servi à Sainte-Anne durant cette période ne comptaient pas une année de sacerdoce quand ils furent nommés à la cure.

6. Leur évêque avait également prévu la marche à suivre au cas où Simard refuserait l'absolution : on aurait procédé alors à une deuxième excommunication et on en aurait publié une troisième s'il s'était obstiné, puis on aurait eu recours à l'anathème.

7. D'après une note de Morisset (s. d.), la tradition orale rapporte que Simard prit Derome à la gorge et qu'il déchira sa soutane en l'injuriant et que pour sa pénitence il dut entendre la messe pendant un an sous la corde de la cloche. Morisset souligne aussi l'impression profonde laissée par les cérémonies de réconciliation sur la paroisse pendant plusieurs années.

mais ils ne font que cinq prosélytes en une semaine. Finalement, le 30 novembre 1785, lors d'une assemblée, les habitants acceptent de restaurer l'église mais refusent d'en construire une nouvelle, invoquant les coûts trop élevés. Il faut souligner qu'ils ont leur quote-part à payer à l'arpent, et le recensement de janvier 1786 (DRAE : 124) nous apprend que sur 29 propriétaires, 27 en possèdent entre deux et six, tandis qu'Étienne Lessard en a dix et qu'Étienne Racine, de la Rivière-aux-Chiens, en a onze, ce qui expliquerait probablement l'attitude des « mutins et des obstinés », ceux qui précisément devraient en déboursier le plus. Soulignons également que le recensement de 1831 ne dénombre que deux auberges dans la paroisse, celle des Lessard et celle des Simard.

Finalement, les paroissiens font une requête à l'évêque pour demander le départ du curé Derome. L'évêque menace de fermer l'église à nouveau et fait venir le curé d'une paroisse voisine pour réconcilier entre eux les paroissiens, mais il semble que les moyens de pression des paroissiens aient réussi, car Derome quitte Sainte-Anne pour Charlesbourg en 1786. Après son départ, une autre requête est envoyée à l'évêque pour que l'église soit réparée ou reconstruite à la même place. Ils ne veulent pas acheter un nouveau terrain pour l'église et l'évêque menace encore de la fermer si les paroissiens ne s'accordent pas entre eux. Les choses ne traîneront pas et un rapport d'experts, choisis par les paroissiens, est rédigé. Tous sont d'accord pour entreprendre les réparations pourvu qu'on leur donne un délai d'un an. L'église est presque entièrement rebâtie de 1787 à 1788.

De 1800 à 1870, quelques réparations mineures sont apportées à l'église et au presbytère et il est intéressant d'observer, dans les procès-verbaux d'assemblées, toutes les précautions légales qu'ont prises les autorités et les paroissiens. Puis, vers 1870, les pèlerinages sont de plus en plus populaires et selon Mgr Taschereau, le sanctuaire doit être rebâti avec une certaine magnificence. À partir de ce moment, les paroissiens semblent dépassés par les événements et l'avenir du sanctuaire ne dépend plus d'eux. Les hôtels se multiplient et le village prévu par Lessard en 1658 apparaît enfin. En 1872, une quête est organisée dans toute la province et un mandement souligne l'importance du culte, la multitude de pèlerins venant des provinces voisines et des États-Unis, la fréquence des vœux adressés à la sainte et les merveilleuses opérations obtenues par son intercession. Ce texte fait le lien entre Sainte-Anne d'Auray en Bretagne et Sainte-Anne-de-Beaupré, on y cite Marie de l'Incarnation, on signale l'importance du pèlerinage indien et la présence irlandaise. En 1875, on envisage d'entretenir la vieille église lorsque la basilique sera construite, pour en faire un couvent, une chapelle de procession ou une chapelle commémorative. L'église est démolie en 1878 et une chapelle commémorative est élevée sur les fondations du transept. Nous remarquons que l'attachement à l'ancienne église est tel que, de 1877 à 1881, année où on installe un grillage pour en interdire l'accès, les pèlerins continuent de la fréquenter et d'y déposer leurs suppliques à sainte Anne (celles-ci ont été retrouvées en 1965 derrière le retable). Enfin, Morisset (s. d.) souligne que la destruction de cette église a été fortement critiquée et ressentie comme un drame, même par des protestants.

La fête de sainte Anne

Un autre élément qui a été source de conflits au sanctuaire de Beupré est la fête de sainte Anne. Instaurée par Mgr de Laval en 1667 pour les bienfaits et secours miraculeux qu'elle produit dans la colonie, cette fête tire son origine du Moyen Âge européen alors que la sainte était invoquée durant les canicules de juillet, période de l'année où, selon Sautman (1995) les femmes sont des femmes fortes et adoptent comportement ou apparence masculine. « Le temps de la Canicule est bien un des temps carnavalesques d'inversion : c'est le temps où les hommes sont débiles et les femmes doivent prendre leur place » (*ibid.* : 87).

Avant 1667, on célèbre en Nouvelle-France quarante fêtes d'obligation qui s'ajoutent aux dimanches pour donner en tout 90 jours chômés par année où « les lois de l'Église obligent les fidèles, sous peine de péché mortel, à ne point vaquer aux œuvres serviles et à assister à la messe » (Trudel 1983 : 467-468). Il faut aussi s'abstenir « de tout commerce et débit de marchandise, et surtout de fréquenter les cabarets durant les divins offices, les sermons et le catéchisme » (Têtu et Gagnon 1987, vol. I). Malgré cette profusion de jours sacrés, plusieurs mandements de Mgr de Saint-Vallier dénoncent le manque de foi des habitants de la colonie. Irrévérence, immodestie, rires et postures indignes durant la messe, dérèglements de luxe et de vanité, nudités de gorge et d'épaules sont incriminés. Il décide de refuser l'absolution à ceux qui sortent de l'église pour aller causer dans les maisons pendant le sermon et il demande aux curés de ne pas le faire durer plus d'une demi-heure, particulièrement pendant les grands froids. Soulignons que les églises ne seront chauffées qu'à partir de la fin du XIX^e siècle. L'évêque condamne également les « assemblées de danses et autres divertissements aux jours de Fêtes et de Dimanches » (Têtu et Gagnon 1987, vol. I : 275) et gémit « sur la profanation qu'on fait dans ce Diocèse des jours de Fêtes par les voyages, travaux, ventes, achats qui se font sans nécessité, et sans permission de l'Église » (*ibid.* : 328). Cette liste de comportements et d'activités illicites nous renseigne sur le comportement des premiers habitants et sur les pratiques commerciales qui avaient lieu durant les dimanches et jours de fêtes et sur les réjouissances profanes qui se tenaient en soirée.

À Sainte-Anne-de-Beupré, le jour de la fête, la consommation d'alcool semble importante, car dès 1719 une ordonnance de l'intendant Bégon condamne à l'amende les étrangers qui vendent des boissons enivrantes dans la paroisse, à cause des fréquents abus qui y sont commis. On laisse cependant la liberté aux paroissiens d'en débiter et d'en vendre chez eux, monopole qui devait représenter un revenu appréciable compte tenu du nombre de pèlerins. En 1744, le nombre de fêtes chômées en semaine est tel que Mgr Pontbriand, qui remarque que les gens sont dans l'obligation de travailler, décide de transférer dix-sept fêtes au dimanche. La pression pour supprimer les fêtes chômées vient autant des habitants, à cause des contraintes qui y sont reliées, que du clergé en raison des désordres qui y règnent. Il est question de travail mercenaire, d'oisiveté coupable, de bals, de promenades et de festins, surtout dans les paroisses dépourvues de pasteurs. L'évêque décide alors de permettre le travail lors des fêtes paroissiales et de supprimer temporairement celles qui continueront de donner lieu à des désordres

notables. Une vingtaine de paroisses voient ainsi leur fête supprimée, ce qui les rend envieuses de celles où elle subsiste encore.

Il semble que ces efforts soient demeurés vains, car en 1808, en réponse aux plaintes reçues, Mgr Plessis ordonne une enquête sur la pratique des fêtes de dévotion profanées par des désordres et des festivités. Il demande à chaque curé de les observer, de les décrire et de donner son avis sur leur suppression éventuelle. Le document contenant les réponses des curés est malheureusement perdu, mais l'affaire se conclut en décembre 1810 par la suppression générale des fêtes patronales de paroisse qui seront désormais célébrées le premier dimanche après la Toussaint pour que les mauvais chrétiens (lire les commerçants et forains dont le circuit est calqué sur le calendrier ecclésiastique) ne puissent plus courir d'une fête à l'autre. On fera toutefois exception des fêtes paroissiales célébrées dans les villes et de celle de Sainte-Anne-de-Beaupré « par égard pour le grand concours de pèlerins que la piété y attire de toutes parts, et en mémoire des guérisons merveilleuses qu'il a plu à Dieu d'y opérer plusieurs fois à pareil jour » (Têtu et Gagnon 1887, vol. III : 55).

Mais la fête de sainte Anne ne va pas sans désordres et un curé de la paroisse en demande l'abolition une première fois en 1839. Une correspondance considérable nous renseigne sur ces événements. Selon le curé, les personnes pieuses auraient cessé de venir en pèlerinage le jour de la fête, lui préférant l'octave, à cause des jeunes de la Côte-de-Beaupré et de Saint-Ferréol qui se rendent coupables d'ivrognerie, de danses, de disputes, de coups et de blasphèmes. L'évêque lui répond que la fête ne sera pas abolie et le prévient des dangers qu'une telle suppression causerait, car la fête est un privilège distinctif et un culte distingué que les paroissiens veulent conserver « et que des plaintes portées par leur curé seul aux fins d'en obtenir la suppression, [risquent d'être] pour eux un grand sujet de mécontentement [...] dont il n'aurait peut-être que trop à reconnaître les effets » (DRAE : 160). L'évêque propose alors au curé d'appuyer sa demande de celle des autres curés de la Côte afin de partager la responsabilité si advenait la suppression de la fête. On met donc une attention toute particulière à préparer la fête de 1840 et on décide de faire porter la responsabilité des scandales aux chefs de famille de la Côte.

Si les désordres diminuent dans les années 1840, la baisse de fréquentation du sanctuaire n'est pas étrangère à ce changement. En 1860, l'évêque signale que la dévotion à sainte Anne, qui avait paru s'affaiblir quelque temps, s'est merveilleusement ranimée, mais les désordres continuent et périodiquement il sera question de supprimer la fête ou au moins son caractère profane et ludique.

La présence autochtone à Sainte-Anne

Les missionnaires capucins, récollets et jésuites sont responsables de la diffusion du culte de sainte Anne du XVII^e au XIX^e siècle. Si la sainte semble avoir été adoptée par toutes les nations autochtones de l'Est du pays, les archives publiées sur leur dévotion et leurs pèlerinages sont d'une rareté accablante. Les *Registres* de Sainte-Anne-de-Beaupré rapportent plusieurs dons en fourrures et

bagues d'argent émanant d'Algonquins, Montagnais, Abénaquis et Malécites ; ils soulignent aussi le passage de Micmacs, Têtes de Boules (Atikamekw) et de Papinachois. De 1707 à 1852, on dénombre dans les *Registres* 74 actes de baptême, mariage et sépulture se rapportant à la nation micmac et sur ce nombre, 37 personnes ont voulu se faire enterrer à l'ombre du sanctuaire.

Pour épargner aux Montagnais de longs déplacements — et probablement les festivités qui y sont associées —, on construit une chapelle dédiée à sainte Anne à Tadoussac et aux Ilets-Jérémie vers les années 1750, mais la ferveur des Autochtones s'attachera toujours au sanctuaire de Beauré. Les rares descriptions de la dévotion et des pèlerinages autochtones nous viennent de la *Relation* des jésuites de 1667 à 1687. Ils ont essayé d'inculquer le culte de la Vierge aux Hurons et Montagnais, mais le choix de sainte Anne comme patronne semble revenir aux Autochtones eux-mêmes. Soulignons en terminant que la dévotion des Micmacs est assez bien connue (Chute 1992 ; Upton 1979) et que cet exemple illustre remarquablement la dimension politique du culte de sainte Anne dans les provinces maritimes.

Conclusion

Dans un premier temps, l'histoire du sanctuaire est marquée par des relations de pouvoir entre le clergé et les paroissiens, chacun de ces groupes étant lui-même divisé. De ces relations émergent des discours rivaux qui sont unifiés progressivement par l'idéologie dominante, celle du clergé, pour ensuite passer, sous une forme discursive homogène, dans le registre de l'hégémonie. Le discours sacrificiel (dimension spirituelle des faveurs) s'est progressivement opposé aux discours miraculeux (dimension matérielle des faveurs), et le discours marginal (dimension paroissiale) a été remplacé par un discours officiel (dimension sacerdotale). Ces discours sont constitués d'ensembles dynamiques qui s'affrontent, se lient ou se séparent selon les modalités d'action représentées par les valeurs, les contraintes et les conventions.

Une des surprises de cette recherche a été de découvrir le rôle central des paroissiens et de certains curés. Leur créativité dans la production du système symbolique de la dévotion à sainte Anne contraste fortement avec le rôle marginal des pèlerins dans ces processus.

Nous avons vu les efforts constants du clergé pour empêcher la transgression de la frontière entre l'espace sacré et l'espace profane par les pèlerins en quête de « merveilleux » hors des structures officielles établies par le clergé. Le statut paroissial et marginal du sanctuaire permettait cette transgression et il doit être rapproché du fait que les relations de pouvoir les plus importantes concernent les menaces de restauration et, indirectement, de démolition et de reconstruction de l'église. Pour que le pèlerinage devienne un outil de pouvoir institutionnel, il a fallu uniformiser cette pratique et dégager l'église de son cadre paroissial et de la rivalité entre les Lessard et les Simard. L'autre frontière menacée est celle qui sépare le temps sacré du temps profane. Comme toutes les fêtes paroissiales du

XVII^e et du XVIII^e siècles, la fête de sainte Anne donna lieu à des désordres notoires et plusieurs fois les curés en demanderont l'abolition.

Ces processus sont représentatifs des luttes idéologiques qui ont lieu autour du sanctuaire, des discours rivaux qui s'affrontent pour le contrôle du pèlerinage et des tentatives d'hégémonisation des pratiques cultuelles vers le milieu du XIX^e siècle. Cette recherche a permis de croiser les sources écrites qui définissent historiquement la légitimité du sanctuaire : un discours officiel qui se construit sans cesse, une certaine historiographie paradoxalement en quête de mythologie, et les archives qui ont donné accès aux traces révélatrices des relations de pouvoir et qui ont permis de contextualiser le discours du clergé et celui des historiens.

Il est étonnant de voir que les religieux qui ont transmis l'histoire du sanctuaire n'ont pas cherché à occulter les tensions, luttes et scandales qui ont marqué sa fondation et son développement. Contrairement aux historiens, ils n'ont pas accordé une très grande importance aux ex-voto ni à la dimension maritime du culte. S'ils ont privilégié le discours sacrificiel, ils ont toujours utilisé le discours miraculeux pour faire avancer leur cause : établir leur hégémonie sur une pratique aux marges de l'orthodoxie et faire d'une église paroissiale un sanctuaire national. Paradoxalement, les historiens, avant la fin des années 1960, ne semblent pas être retournés aux archives ; ils ont eu tendance à préférer la tradition et la légende à l'analyse de l'action stratégique sans remettre en question les allégations de leurs prédécesseurs. De plus, en privilégiant la légende des marins et en accordant une importance démesurée au caractère maritime de la dévotion, ils ont occulté des enjeux importants. Le seul point commun entre le discours officiel et l'historiographie demeure l'évacuation de la dimension autochtone de la pratique du pèlerinage.

Soulignons en terminant que les centres d'archives regorgent de données pertinentes pour les sciences sociales, les sciences de la religion et les sciences humaines, et qu'il reste beaucoup de travail à faire pour connaître et interpréter cette pratique au Québec, pratique qui regroupe de nos jours des gens de provenances diverses et qui non seulement perdure contre toute attente, mais affiche une croissance remarquable depuis les années 1980.

Références

Sources manuscrites

Documents relatifs aux anciennes églises de Sainte-Anne de Beaupré, 1659-1878, (continué jusqu'en 1906) : « Copies authentiques de divers documents, tels les actes de délibération, procès-verbaux, lettres et ordonnances d'Évêques, etc. ». Vol. 1 : Documents inédits et conservés dans les archives du commencement de la paroisse à la démolition de la vieille église en 1878, Archives de Sainte-Anne-de-Beaupré, PA-16 4411.

DORAN A., 1979, *Le pèlerinage à Sainte-Anne-de-Beaupré : L'actuel, 1958-1973*. Thèse de doctorat. Paris, École des Hautes Études en Sciences Sociales.

MOREL T., 1687, *Miracles arrivez en l'église de Ste Anne du Petit Cap, Coste de Beaupré en Canadas*. Archives de l'Archevêché de Québec, Paroisses diverses n° 84.

MORISSET G., s. d., *Documents sur Sainte-Anne-de-Beaupré*, Archives de Sainte-Anne-de-Beaupré, PA-16 B3 23944.

Ordonnance de M. Bégon condamnant à l'amende les étrangers qui vendent des boissons enivrantes dans la paroisse Ste-Anne du Petit Cap les jours de la fête de Ste-Anne. Archives de Sainte-Anne-de-Beaupré, Boîte PA-5 b.1 856 - 20 juillet 1719.

Sources publiées

Annales de la bonne sainte Anne/Revue sainte Anne, 1873-1999, Sainte-Anne-de-Beaupré.

ASHLEY K. et P. SHEINGORN, 1990, « Introduction » : 1-68, in K. Ashley et P. Sheingorn (dir.), *Interpreting Cultural Symbols : Saint Anne in Late Medieval Society*. Athens, University of Georgia Press.

BAX M., 1990, « A Patronage in a Holy Place : Preliminary Research Notes on a "Parallel Structure" in a Yugoslav Pilgrimage Centre », *Ethnos* : 55,1-2 : 41-55.

BÉDARD M.-A., 1978, *Les protestants en Nouvelle-France*. Québec, La Société historique de Québec, Cahiers d'Histoire n° 31.

BERTHET T., 1992, *Seigneurs et colons de Nouvelle France : l'émergence d'une société distincte au XVIIIème siècle*. Cachan, Éditions de L'E.N.S.

CHUTE J. E., 1992, « Ceremony, Social Revitalization and Change : Micmac Leadership and the Annual Festival of St. Anne » : 63-78, in W. Cowan (dir.), *Papers of the Twenty-third Algonquian Conference*. Ottawa, Carleton University Press.

COMAROFF J. et J. COMAROFF, 1992, *Ethnography and the Historical Imagination*. Boulder, Westview Press.

EADE J. et M. J. SALLNOW, 1991, « Introduction » : 1-29, in J. Eade et M. J. Sallnow (dir.), *Contesting the Sacred : An Anthropology of Christian Pilgrimage*. New York, Routledge.

HURTUBISE P., 1984, « La religiosité populaire en Nouvelle-France » : 53-64, in B. Lacroix et J. Simard (dir.), *Religion populaire, religion de clercs*. Coll. Culture populaire, n° 2, Québec, Institut québécois de recherche sur la culture.

LESSARD R., 1989, *Se soigner au Canada aux XVIIe et XVIIIe siècles*. Hull, Musée Canadien des Civilisations.

McKEVITT C., 1991, « San Giovanni Rotondo and the Shrine of Padre Pio » : 77-97, in J. Eade et M. J. Sallnow (dir.), *Contesting the Sacred : The Anthropology of Christian Pilgrimage*. New York, Routledge.

MORINIS A., 1992, « Persistent Peregrination : From Sun Dance to Catholic Pilgrimage Among Canadian Prairie Indians » : 101-113, in A. Morinis (dir.), *Sacred Journey : The Anthropology of Pilgrimage*. Westport, Greenwood Press.

PIOFFET M.-C., 1997, *La tentation de l'épopée dans les Relations des jésuites*. Sillery, Septentrion.

Rapport de l'Archiviste de la Province de Québec, 1967, « Registre des recettes et dépenses de l'église S^{te}-Anne du Petit-Cap (1659-1700) ». Québec, J. P. Asselin.

- , 1940, « Inventaire des documents concernant l'Église du Canada sous le régime français ». Québec, Ivanhoë Caron.
- , 1930, « Inventaire de la correspondance de Mgr Jean-Olivier Briand, Évêque de Québec ». Québec, Ivanhoë Caron.
- SAUTMAN F. C., 1995, *La religion du quotidien : Rites et croyances populaires de la fin du Moyen Âge*. Florence, Leo S. Olschki Editore.
- SIDER G. et G. SMITH (dir.), 1997, *Between History and Histories : The Making of Silences and Commemorations*. Toronto, University of Toronto Press.
- TÊTU H. et C. O. GAGNON (dir.), 1887, *Mandements, lettres pastorales et circulaires des Évêques de Québec*. Québec, Imprimerie générale A. Coté et cie.
- THWAITES R. G. (dir.), 1959, *The Jesuit Relations and Allied Documents : Travels and Explorations of the Jesuit Missionaries in New France, 1610-1791*. 73 vol. Cleveland, The Burrows (1^{re} édit. 1896-1901).
- TRUDEL M., 1983, *Histoire de la Nouvelle-France, III : La seigneurie des Cent-Associés, 1627-1663. Tome 2 : La société*. Montréal, Fides.
- , 1997, *Histoire de la Nouvelle-France, IV : La seigneurie de la Compagnie des Indes occidentales 1663-1674. Tome 1 : Les événements*. Montréal, Fides.
- TURNER V. et E. TURNER, 1978, *Image and Pilgrimage in Christian Culture : Anthropological Perspectives*. New York, Columbia University Press.
- UPTON L. F. S., 1979, *Micmacs and Colonist : Indian-White Relation in the Maritimes 1713-1867*. Vancouver, University of British Columbia Press.

Mots clés : Gagnon, idéologie, religion, rituels, pèlerinage, Sainte-Anne-de-Beaupré, Québec

Key words : Gagnon, ideology, religion, rituals, pilgrimage, Sainte-Anne-de-Beaupré, Quebec

Denis Gagnon
 Département d'anthropologie
 Université Laval
 Sainte-Foy
 Québec G1K 7P4